

## Die Mythen der platonischen Dialoge

Unter allen Philosophen \*) nimmt PLATON auch darin eine einzigartige Stellung ein, daß seine Schriften literarische Kunstgebilde von sehr komplizierter Formgebung sind. Als solche stellen sie der Interpretation Probleme, wie sie in vergleichbarer Relevanz bei keinem anderen philosophischen Autor auftreten dürften. Über die Bedeutung der dialogischen Form ist man sich seit SCHLEIERMACHER, dem Begründer der modernen Platonforschung, im klaren und weiß um die Notwendigkeit der spezifisch platonischen Dialogform für die Darlegung gerade dieser Philosophie. Dagegen besteht ein merkwürdiger Mangel an Klarheit und Einhelligkeit in der Deutung der Mythen, die PLATON an markanten Stellen gerade seiner bedeutendsten Dialoge vorträgt. Gern sieht man sie unter der Antithese *Logos und Mythos*, so als ob PLATON neben der Vernunft noch ein anderes Instrument der Wahrheit kenne, den Mythos. Dabei unterscheiden sich die Interpreten, die in dieser Richtung gehen, nur darin, daß die einen meinen, PLATON habe den Mythos aus der religiösen Tradition übernommen, die anderen aber, er habe ihn aus dem Bedürfnis, die unvollständige Vernunft Einsicht zu ergänzen, erfunden. Ich halte die so gemeinte Antithese *Logos und Mythos* für falsch, sehe im PLATON keinen Platz für das Nebeneinander von Glauben und Wissen und meine, daß es einen anderen Weg zum Verständnis dieser Schöpfungen gibt, einen Weg, der zu der Einsicht führt, daß es sich bei den Mythen PLATONS um eine schriftstellerische Form handelt, deren sich PLATON frei schaffend bedient, um mit beiden Formen, Dialog und Mythos, dieselbe einheitliche Wahrheit seiner Philosophie auszusagen.

Unter den eschatologischen Mythen PLATONS ist der einfachste derjenige, der den Dialog *Gorgias* abschließt. Er erzählt von einem Totengericht, das die Zeussöhne Radamanthys, Aiakos und Minos abhalten. Sie schicken die Guten zu den Inseln der Seligen, die Schlechten in den Tartaros, wo sie Strafen erleiden, die ihnen zukommen und die ihrer Besserung dienen. Nur die unheilbar Bösen werden zur Abschreckung der anderen in Ewigkeit gefoltert. In kindlichem Märchentone wird geschildert, wie das ursprüngliche Verfahren, Lebende am Tage ihres Todes von Lebenden aburteilen

---

\*) Öffentliche Antrittsvorlesung an der Ludoviciana zu Gießen, gehalten am 27. 5. 1963. Von allen Fragen, die mit dem Gegenstand verknüpft sind, wird nur eine behandelt, nämlich die Grundfrage, wie sich Mythos und Philosophie bei PLATON zueinander verhalten. Die hier versuchte Antwort widerspricht der herrschenden Meinung entschieden. Doch muß Auseinandersetzung mit der philologischen und philosophischen Platonliteratur einer weiter ausholenden Interpretation der platonischen Mythen vorbehalten bleiben. Das Beste, was ich gefunden habe, ist der Vortrag von LUDWIG EDELSTEIN: „*The function of the myth in PLATO's philosophy*“, *Journal of the History of Ideas* X 1949, 463—481. Mit ihm komme ich in der Grundrichtung überein, aber nicht in der Durchführung der These.

zu lassen, zu Beschwerden der Aufseher des Tartaros wie der Inseln der Seligen führte: Fehlurteile waren nur allzu deutlich aufgefallen. Darum setzte Zeus das Totengericht durch seine Söhne ein. Von nun an wird ausschließlich die sittliche Qualität der Seele beurteilt. Zur Einführung dieses Mythos sagt SOKRATES zu seinem Gesprächspartner: „Höre eine sehr schöne Geschichte, die du vermutlich für ein Märchen *μῦθος* halten wirst, ich aber für einen Logos“, eine wahre Aussage. Am Schluß (527 a b) wiederholt er diesen Gedanken: „Du moquierst dich vielleicht über dieses Ammenmärchen. Es wäre nicht verwunderlich, daß man sich darüber moquiert, wenn wir forschend Besseres und Wahreres finden könnten . . . Nun aber ist unter so vielen Thesen (unseres Gesprächs) eine einzige unerschüttert geblieben, während die anderen erschüttert wurden, nämlich daß man sich vor dem Unrecht tun mehr hüten muß als vor dem Unrechtleiden.“ Deutlicher als hier kann nicht gesagt werden: dieser Mythos ist wörtlich verstanden ein Märchen, er hat aber einen Kern an Wahrheit, der hinter der im philosophischen Gespräch gewonnenen Wahrheit an Sicherheit nicht zurücksteht. Entgegen der Behauptung, die üblich ist, daß der Mythos dem Logos hinzubringe, was dieser nicht leisten kann, werden wir hier darüber belehrt, daß am Mythos dasjenige wahr ist, was den Logos bestätigt. Lohn und Strafe im Jenseits können also nur bedeuten, daß es für die Seele besser ist, ohne Unrecht in den körperlosen Zustand einzutreten. Daß die Seele als ein selbständiges Ding außerhalb des Körpers weiterlebt, glaubt PLATON bewiesen zu haben; und wir dürfen nicht deswegen, weil uns diese Beweise nicht schlüssig scheinen können, behaupten, PLATON selbst habe sie nicht ganz ernst genommen. Wäre diese weit verbreitete Behauptung richtig, so bliebe für den *Gorgias*mythos, aber auch für den Dialog selbst nicht viel Sinn übrig. Ein Unrecht nun, das die Seele auf sich geladen hat, schädigt ihren Zustand, ihren Habitus. Wenn sie mit geschädigtem Habitus in den Bereich des Unkörperlichen übergeht, so mindert das ihre Eudaimonie, die ja nur in ihr selbst liegt. Lohn und Strafe äußern sich also in ihrer Befindlichkeit. An einem reineren Ort, dem unräumlichen Ort der Urgestalten, hat sie nicht diejenige Reinheit, die ihrer ursprünglichen Affinität zu den Urgestalten des Seins entspricht (die Seele ist keine Idee, aber ideenverwandt, gottähnlich), d. h. ihre Eudaimonie ist gemindert. Wenn PLATON überhaupt mit Sicherheit von einem körperlosen Zustand der Seele sprechen konnte, so mußte er ihn als einen Zustand der Aktivität und Spontaneität verstehen; und damit konnte er nicht meinen, etwas zum erwiesenen Unsterblichkeitsbegriff hinzugetan zu haben. Er durfte dann auch sinnvoll von Leiden und Besserung durch Leiden sprechen; denn der moralische Defekt ist ja ein Mangel an Wissen, den die Seele lernend heilen und ihr Unglück beheben kann. In diesem spirituellen, aber sehr wirklichen Sinne ist das Totengericht für PLATON Wahrheit. In anderen Mythen zieht er auch die Auswirkung davon auf das nächste irdische Leben der Seele in Betracht. Wenn der *Gorgias*mythos nur vom Totengericht spricht, so liegt das an der Thematik des Dialoges, der vom Sinn der Rhetorik handelt. Der Immoralist

KALLIKLES sah ihn in der Durchsetzung des eigenen Interesses vor Gericht und warnte den SOKRATES: du mit deiner Haltung wirst dir vor Gericht nicht zu helfen wissen und wirst schmachlich scheitern; darum nutze die rhetorische Kunst. Die Drohung ist kein Schrecknis für den, der von der Unsterblichkeit weiß. SOKRATES kehrt, auf die Wahrheit des Mythos gestützt, die Warnung um: KALLIKLES wird in jenem anderen Gericht sehr schlechte Figur machen, darum soll er dem Mythos folgen und zusehen, wie er den Totenrichtern eine möglichst fleckenlose Seele wird präsentieren können, unter Verzicht auf Erfolg beim athenischen Gericht. Dazu ihn aufzurufen, ist der Mythos da. Der im Dialog bewiesene Satz, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun, gibt die Sicherheit für solchen Aufruf. Man muß natürlich anerkennen, daß in der platonischen Denkweise ein aus Begriffen im Gespräch bewiesener Satz eine bindende Voraussetzung für Denken und Leben darstellt. Nichts ist ernster gemeint als die Paradoxie, daß Rhetorik sinnvoll nur dazu dienen kann, dem Angeklagten zu seiner richtigen Strafe und dadurch zu seiner Besserung zu verhelfen.

Aus allem Dargelegten erhellt, daß der Mythos nicht nur auf Inhalt und Ergebnis des Dialoges bezogen, sondern sogar im Hinblick auf ihn von PLATON erfunden ist. Gewiß hat PLATON Motive von da und von dort verwendet: aus HOMER, von den Mysterienreligionen, den Pythagoreern, auch von den Orphikern. Aber so, wie es hier erzählt wird, steht's eben nirgends sonst. Man merkt, daß es zu diesem Dialoge passen soll. Dialoge, die kein Ergebnis haben, sondern in eine ungelöste Aporie auslaufen, haben keinen Mythos. Wenn SOKRATES sagt: „Dieses habe ich gehört und glaube es“ (*ἀκχλοῶς πιστεύω*) 524 a<sup>8</sup>, so gehört das *ἀκχλοῶς* zur Form des Märchenerzählens, *πιστεύω* aber heißt: ich halte es für richtig, nämlich aus Beweisen. Ich hebe das hervor, weil sich der Philosoph JOSEF PIEPER<sup>1)</sup> auf das *ἀκχλοῶς πιστεύω* beruft zur Stütze seiner These, die platonischen Mythen seien die griechische Ausprägung menschheitlicher Offenbarung (*revelatio primitiva*), die PLATON glaubend annimmt und auch wir nur glaubend annehmen können. Der Fehler ist, daß hier der Mythos isoliert aus dem Zusammenhang des Dialoges beurteilt wird, ohne ihn überhaupt zur platonischen Philosophie in Beziehung zu setzen. Schon formal tritt der Mythos im *Gorgias*, wie sonst, gar nicht feierlich und mit dem Anspruch des Übrationalen auf, sondern schlicht als Märchen. Die vermeintliche Offenbarung wird auch gar nicht zusammenhängend vorgetragen, sondern sogleich nach dem ersten Abschnitt, wo die Änderung der Gerichtsordnung durch Zeus erzählt wird, unterbricht SOKRATES, bezieht das bis dahin Erzählte auf den Beweis des Dialogs, dann erzählt er selbst weiter, wobei er Interpretation hinzufügt und, wieder im Anschluß an den Beweis des Dialogs, Mahnung anknüpft, eine Mischung, die bei allen anderen Mythen PLATONS wiederkehrt. Der Text zwingt zu dem Urteil, daß das Totengericht Metapher ist und der ganze Mythos

<sup>1)</sup> JOSEF PIEPER: *Über die Wahrheit der platonischen Mythen* in: *Einsichten, Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1962, S. 289—296.

fortgesetzte Metapher, das ist nach QUINTILIAN Allegorie. Allerdings ist festzuhalten, daß das jenseitige Leben der Seele und ihre Verantwortung keineswegs metaphorisch sind. Die Allegorie und das, was sie meint, liegen hier in der gleichen Sphäre.

Im *Phaidon*, dessen Thema die Befreiung der Seele vom Körper ist, erscheint am Schluß, wenigstens des beweisenden Teils, ein eschatologischer Mythos, für den charakteristisch ist die Mischung des Jenseitigen mit Erdkugelgeographie, die aus neuer pythagoreischer Forschung stammt und PLATON zur Kenntnis kam, als er auf seiner ersten sizilischen Reise den Archytas in Tarent besuchte. Er teilt im *Phaidon* die neue Theorie, die er gewiß ernst nahm, jedenfalls in den Grenzen, bis zu denen ihm eine nicht ideenhafte Erkenntnis Anspruch zu haben schien, ernst genommen zu werden, doch nicht um ihrer selbst willen mit, sondern macht das von ihr gezeichnete Bild der Erdoberfläche zum Sinnbild der Differenz zwischen unreiner körperlicher und reiner intelligibler Welt. Wir Menschen wohnen, so heißt es da, gar nicht auf der eigentlichen Erdoberfläche, sondern in einer weiten Vertiefung. Zwischen ihr und anderen ähnlichen Vertiefungen gibt es ein unterirdisches Kanalsystem, dessen Mittelstrang der durch die ganze Erde durchgehende Tartaros ist. Schon wir hier oben leben in einer trüben Welt, von der wir nur durch eine dicke Atmosphäre hindurch mit Mühe den reinen Himmel erblicken. Das Kanalsystem ist vollends finster und mit unreinsten, größten Stoffen gefüllt, mit Schlamm, Feuer, heißem und kaltem Wasser. Allen, die sich in unserem Leben zu gierig ans Stoffliche klammern, ist dieser unreine Ort als Aufenthalt im Tode bestimmt, verschiedene Teile davon verschiedenen Kategorien, den schweren aber heilbaren Frevlern, den unheilbaren und den mittelmäßigen. Die guten Seelen werden nach dem Tode an die wahre Erdoberfläche versetzt, da wo sie nicht vertieft ist. Dort gibt es reinere Luft, schönere Vegetation, edlere Steine und feiner organisierte Menschen, die den Himmel näher und leuchtender sehen und die mit Göttern im vertrauten Umgang leben. Hier ist das Paradies, die wahre Erde, der wahre Himmel. Eine Auslese der Guten, das sind die Philosophen, aber nur die Platoniker, dürfen einen noch schöneren Ort bewohnen. Es ist deutlich, wie hier Wissenschaft von der Erde allegorisch die Grundwahrheit der Philosophie veranschaulichen soll. Lohn und Strafe bezeichnen auch hier die absolute Verantwortung über unser Leben hinaus. Die den Mythos einführenden Worte lauten: „Wenn anders die Seele unsterblich ist, bedarf sie klärlich der Pflege nicht nur für diese Zeitspanne, für die wir das Wort *leben* gebrauchen, sondern für die Gesamtzeit; und dann dürfte das Risiko furchtbar erscheinen, wenn einer sie vernachlässigt“ (107c). Ebenso aufschlußreich ist die Schlußbemerkung: „Darauf zu bestehen, daß das sich so verhält wie ich erzählte, steht einem vernünftigen Manne schlecht an. Daß es freilich mit den Seelen und ihren Wohnungen entweder so oder ähnlich steht, so wahr die Seele sich als unsterblich erweist, das scheint mir wohl anzustehen und lohnend, es darauf zu wagen, in der Überzeugung, daß es so ist: das kann man gut wagen. Auch muß man sich Der-

artiges wie einen Beschwörungsgesang vortragen, weswegen ich ja eben schon längst den Mythos in die Länge ziehe“ (114 d). Der Begriff des Wagnisses bedeutet keinesfalls, wie manche verstehen, es handle sich intellektuell um einen Sprung ins Dunkle („Wagnis des Glaubens“ ist eine geläufige theologische Vorstellung), er weist vielmehr gerade auf die intellektuell gewonnene Sicherheit. Ich übersetzte: „Das kann man gut wagen“, statt: „Das Wagnis ist gut“, denn ein gutes Wagnis ist eines, das im Grunde gar keines mehr ist, weil es eine bewiesene Sicherheit gibt. Die Alternative: „entweder so oder ähnlich“ kann nur meinen, die Erzählung sei nicht wörtlich zu nehmen, habe aber einen Wahrheitskern, der unbezweifelbar ist und den Sachverhalt der Seelenwanderung einschließt. Mythos ist nach PLATONS allgemeiner Definition (Staat 377 a) „Erfundenes, in dem aber Wahres drin steckt“ (ψευδὸς, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθὲς). Es bestätigt sich uns im *Phaidon*mythos das Allegorische, die Mischung der Formen der Aussage und die beschwörende, mahnende Funktion des Mythos; alles war im *Gorgias* genauso da. Als Einzelheit, die niemand wörtlich nehmen wird, ist interessant der Zug, daß die heilbaren Frevler in unterirdischen Schlammflüssen so lange schmachten müssen, bis sie die Verzeihung ihrer Opfer erwirkt haben. Hier hat PLATON ein altes, schönes Motiv aus HOMERS *Nekyia* spielerisch eingeflochten: Odysseus versucht vergebens, den grollenden Schatten des Aias, dem er einst schweres Unrecht antat, zu versöhnen.

An den Dialog vom *Staat* hängt PLATON einen Mythos an, der von einem Scheintoten erzählt wird. Er hat für 12 Tage das Jenseits besucht, darf aber zurückkehren und uns berichten, was er gesehen hat. Es ist Er, der Sohn des Armenios, ein Pamphylier: PLATON nennt einen Barbaren aus einem beliebigen fernen, eher verachteten Volke; die Sache geht alle Menschen an, das Heil kommt nach PLATON nicht von den Griechen. Er distanziert sich vom griechischen Stolz auch sonst, den doch nach ihm ARISTOTELES so sehr bewahrt. Der Besucher von drüben berichtet zwei Dinge: das Totengericht und die Wahl der neuen Lebenslose durch die neu einzukörpernden Seelen. Zum ersten Punkte erfahren wir nichts, was nicht im *Gorgias* gesagt wurde. Der Berichterstatter erfährt von denen, die Lohn und Strafe hinter sich haben, ihre Erfahrungen. Eindrucksvoll ist es, wie einem Tyrannen der Weg ins Leben zurück verwehrt wurde: als unheilbar wurde er von Teufeln gefoltert zur Abschreckung der anderen. Gerade im Dialog vom *Staat* ist der Tyrann ein interessanter Typus als Gegenbild des philosophischen Staatsmanns und als extremer Fall schlimmer menschlicher Möglichkeiten. Über den *Gorgias*mythos hinaus geht der Bericht von der Wahl der Lebenslose. Wie die Spuren des diesseitigen Lebens im Jenseits sich nicht verwischen lassen, so prägt wiederum das, was die Seelen im Jenseits erfahren und gelernt haben, ihr Verhalten in einem neuen körperlichen Dasein. Die Verantwortung für dies unsterbliche Ding, das unser eigentliches Selbst ist, reicht über die Spanne, die zwischen zwei Einkörperungen liegt, hinaus; wir sind ihrer nie ledig. Dies wird der Wahrheitskern der Erzählung von der neuen Wahl sein.

Im Kreise der Anwärter für die Einkörperung gelangt der Bericht-erstat-ter in den Mittelpunkt des Weltalls, wo die Weltspindel zu sehen ist, d. h. die Achse des Alls mit den acht Ringen, die ineinander-gesetzt um sie kreisen. Die Abstände und Geschwindigkeiten der ein-zelnen Ringe nämlich, der Planetenschalen und des Fixsternhimmels, werden uns einläßlich beschrieben, mit Einschluß der Sphären-harmonie, ein großartiges System der Ordnung und Notwendigkeit, wie denn die Gottheit, die es beherrscht, Ananke, Notwendigkeit, d. h. eigentlich Fessel, Bindung<sup>2)</sup> heißt. Übrigens hatte PLATON dies eben erst bei den Pythagoreern gelernt. Doch anders als die Erdkugel-geographie erscheint das Planetensystem in diesem Zusammenhang nicht in allegorischer Funktion, sondern in seiner physischen Wirk-lichkeit als das streng und sinnvoll Gebundene. Im Schoße der Ananke geht die Wahl der Lebenslose vor sich. Lachesis, eine der drei Moiren, der Töchter der Ananke, läßt zuerst die Reihenfolge des Wählens auslosen. Dann werden Lebensformen gewählt, die in reicher Auswahl angeboten werden. Wer erst spät wählen darf, hat nicht mehr alle zuerst vorhandene Auswahl, aber immer noch eine hinreichende. Welchen Bios einer wählt, davon hängt die Beschaf-fenheit seiner Seele im neuen Leben teilweise ab; völlig determiniert ist sie dadurch nicht. Umgekehrt hängt die Wahl des Bios von der Einsicht der wählenden Seele ausschließlich ab, bis auf die kleine, unerhebliche Minderung der Auswahl, die das Los bewirken kann. Ein Sprecher der Lachesis verkündet den Sinn der Wahl im voraus mit lapidaren Worten: „Nicht euch wird ein Daimon erlosen, sondern ihr werdet einen Daimon wählen. Wer gemäß der Auslosung der jeweils erste ist, der wähle als erster die Lebensform, mit der er not-wendig verknüpft sein wird. Die Arete aber hat keinen Zwingherrn. Jeder, der sie hoch oder gering achtet, wird mehr oder weniger von ihr haben. Die Verantwortung liegt beim Wählenden, Gott hat keine Verantwortung.“ Der Sprecher der Lachesis macht uns die Inter-pretation leicht, redet er doch explizit platonische Theologie, in der PLATONS Protest gegen die Theologie der alten Dichtung steckt. In meiner Übersetzung hieß es: „Die Arete hat keinen Zwingherrn“ (ἀρετὴ ἀδῆσποντος). Was heißt das? Arete, hier unübersetzbar, ist so-wohl die beste Verfassung eines Wesens als auch sein Gedeihen, also hier die richtige Beschaffenheit der Seele und ihre Eudaimonie zugleich, ihr gutes Schicksal. Dies wird nicht von einer eifersüchtigen Gottheit zugeteilt, die dem Menschen Gottähnlichkeit nicht gönnt. Sondern die Eudaimonie, die mit der sittlichen Vollkommenheit iden-tisch ist, kann vom Menschen völlig frei ergriffen werden, wenn er nur gottähnlich werden will. Es ist paradox, daß der Sprecher im Dienste der Notwendigkeit die absolute Freiheit von der Notwendig-keit verkündet. Aber dies Paradoxon enthüllt den Sinn der Erzäh-lung von der Spindel der Notwendigkeit. Hier im Herzen des physi-schen Kosmos, dessen Gebundenheit man anschaulich vor sich hat,

<sup>2)</sup> Eine noch ungedruckte Arbeit von HEINZ SCHRECKENBERG (Münster) macht mit reichem Belegmaterial und glücklicher Interpretation gewiß, daß der eigent-lichen Sinn von ἀνάγκη Joch, Fessel ist.

wird die Unabhängigkeit der unsterblichen Seele von jeder Gebundenheit als Grundgesetz des sittlichen Lebens proklamiert. Ihr Schicksal in Zeit und Ewigkeit liegt bei ihr allein. Dieser Gedanke ist nicht nur Bestandteil der platonischen Philosophie, sondern steht in ihrem Zentrum. Wenn also das, was der Mythos lehrt, zentrale Aussage des Logos ist, verstehen wir, wieso SOKRATES nach dem Abschluß des *Staatsmythos* sagen kann: „Und so wurde der Mythos gerettet (durch den Scheintoten nämlich) und kann auch uns retten, wenn wir ihm folgen ...“ (621 b c). Rettung bringt nach platonischer Auffassung die Philosophie unserem Leben. Aber der Mythos ist eben die Philosophie noch einmal. Genau so entspricht der schon genannten Äußerung aus dem *Phaidon*: „Ich ziehe den Mythos in die Länge zur Beschwörung“ (114 d) eine andere Stelle desselben Dialogs, wo gesagt wird: „Wir brauchen eine Beschwörung gegen die Todesfurcht; denn es steckt ein Kind in uns, das hat Angst“ (77 e). Diese Beschwörungen aber sind die Unsterblichkeitsbeweise. Man sieht übrigens: Mythos und Logos wirken beschwörend im gleichen Sinne.

Es bleibt die Frage, ob die Wahl der Lebenslose von PLATON ernst gemeint sein kann. Ich glaube: ja. PLATON, der ein scharfer Beobachter des Lebens war bei allem spekulativen Höhenflug und der keineswegs weltfremd gewesen sein kann, sah deutlich die verschiedene Begabung der Menschen im Sittlichen und für die Bewältigung von Lebensaufgaben. Diese Unterschiede führte er nicht auf physische Ursachen oder Umweltbedingungen zurück, sondern auf etwas Schicksalhaftes, das in den Seelen selbst liegt. Dies Schicksalhafte konnte er nach seiner eben beschriebenen Seelenlehre und Theologie weiter nur auf den Willen der Seelen zurückführen, auf eine Grundentscheidung, die von ihren vorausgehenden Erfahrungen abhängt. Das gesamte Leben der Seele erscheint in PLATONS Sicht über die verschiedenen Einkörperungen hinweg als ein kontinuierlicher Zusammenhang der Verantwortung und des selbstgewählten Schicksals. Es gibt Menschen, die Gold in der Seele haben, heißt es im *Staat*, und PLATON nennt auch das Mythologia; andere haben Silber in der Seele, wieder andere nur Eisen oder Kupfer; darauf muß die ständische Ordnung in PLATONS *Staat* Rücksicht nehmen; nicht für jeden Bios ist jede Seele geschaffen. Wenn PLATON solche Grundrichtungen und grundlegenden Qualifikationen im Zusammenhang seiner Seelenlehre beurteilte, so konnte und mußte er Grundentscheidungen der unsterblichen Seele darin sehen. Ordnet er doch auch Unglück, das die Seele trifft, in den Zusammenhang ihres gesamten Lebens ein: Unglück ist dann immer Folge eigener Schuld, eigener falscher Wahl in einer früheren Phase der Existenz, deswegen aber auch immer temporär. Die Götter senden grundsätzlich kein Unglück, es sei denn, man halte solche Dinge, wie sie bei den Tragikern dargestellt werden, für Unglück. Doch die Dichter lehren Falsches, das kein Philosoph annehmen kann. Der Protest PLATONS dagegen kann nicht grundsätzlich genug verstanden und darf nicht durch historisierende Deutung abgeschwächt werden.

Daß der nichts Unsinniges behauptet, der PLATON die jenseitige

Lebenswahl als ernste philosophische Aussage zutraut, scheint mir der Text zu belegen. Die mythische Erzählung wird nämlich nach der Ankündigung der Lebenswahl und vor ihrer Durchführung unterbrochen. PLATON stellt den ursprünglichen Dialogzusammenhang wieder her und läßt den SOKRATES zu seinem Partner Glaukon sagen: „Hier offenbar, lieber Glaukon, liegt das ganze Risiko für den Menschen; und deswegen muß man am meisten dafür Sorge tragen, daß ein jeder von uns unter Hintansetzung anderer Wissenschaften von dieser Wissenschaft Sucher und Lerner werde“ (618 b c). Diese eine Wissenschaft ist die Philosophie, deren Natur im vorangehenden Dialog entfaltet wurde. Sie soll uns, so erfahren wir jetzt, in den Stand setzen, die zukünftige jenseitige Wahl des richtigen Bios für die nächste Einkörperung schon jetzt vorauszubestimmen. Diese Wahl, bei der wir unbehindert sein werden, es sei denn durch unsere eigene Blindheit, ist das einzige Risiko des menschlichen Schicksals, nicht etwa sind dies unbegreifliche göttliche Willkür oder die Ausweglosigkeit, in die uns gottgesandte Leidenschaften stürzen. Schon jetzt haben wir es in der Hand, unserer nächsten Existenz die Richtung auf das Gute und Göttliche zu geben. Es heißt da: „Fest wie Stahl muß die Überzeugung sein, mit der einer in den Hades geht, damit er sich nicht beeindrucken lasse von Reichtum und lauter solchen Übeln und nicht auf tyrannische Macht verfallende oder anderes solches Tun und viele, unheilbare schlimme Dinge tue, in der Folge aber selber erleide“ (619 a). Wir entnehmen aus der eingelegten Mahnrede zweierlei: erstens, daß die jenseitige Wahl ernstzunehmen ist, zweitens, daß die Funktion des Mythos eine parainetische, mahnende ist, Aufruf zur Philosophie, die unser Schicksal bestimmt.

Der Vorgang des Wählens wird dann anschaulich erzählt. Immer spielen die Erfahrungen des vorangehenden Lebens eine ausschlaggebende Rolle, meist negativ: man will das Schlimme, das man erlebt hat, nicht wiederholen und wählt einen ganz verschiedenen Bios. Die gewählten Bioi machen es dem Menschen von vornherein leichter oder schwerer, ein gerechter Mensch zu werden. Es gibt da eine Rangordnung der Bioi, deren Extreme der Bios des Tyrannen und der des Philosophen sind. Den ersteren ist es fast unmöglich, gerecht zu werden, der Philosoph ist es von Beruf. Doch steht jedem Menschen ohne Ansehung seines Bios der Weg zur Wahrheit offen.

Der lange Dialog, der hier zu Ende geht, handelt von der Gerechtigkeit der einzelnen Seele, die hinausprojiziert den gerechten Staat möglich macht. Wenn nun der Schlußmythos zur Gerechtigkeit aufruft, der wir hier und auf der tausendjährigen Reise bis zur nächsten Existenz unsere Eudaimonie verdanken werden, dann kann der Wahrheitsgehalt des Mythos nur identisch sein mit dem des Logos. Nur so läßt sich auch die Mischung der Formen verstehen, der wir wieder begegnen: in mythisches Fabulieren mischen sich philosophische Formulierungen, wissenschaftliche Beschreibung und Mahnrede.

Im Mythos des *Phaidros* ist der Seelenwagen, der gelenkt ist vom geflügelten Wagenlenker Geist, gezogen von den geflügelten Pferden



Mut und Begehren, und seine Fahrt zum überhimmlischen Ort als Allegorie sofort zu durchschauen. Wir erfahren etwas von platonischer Seelenlehre, den wichtigen Sachverhalt, daß die dreigeteilte Seele unsterblich ist, nicht nur der Geist. Das könnte auch in der Form des Logos mitgeteilt werden, wie PLATON selbst uns wissen läßt, wenn er bei Einführung der Wagenmetapher (246 a) von der göttlichen und langwierigen Darlegung spricht, der im Moment eine menschliche und kürzere, nämlich die Bildmetapher vorgezogen werden solle. Man darf diese Antithese nicht sinnwidrig so deuten, als ob uns Menschen die göttliche Darlegung versagt und nur die menschliche übrig bliebe. Über die Seele könnte sehr wohl auf göttliche Weise, d. h. mit den Mitteln der Ideenphilosophie gehandelt werden. Die Metapher Flügel bedeutet den Drang nach oben, nach dem Göttlichen und Vollkommenen, nach den Ideen. Der Verlust der Flügel, der zum Absturz der Seele in den Bereich der Körperwelt führt, bedeutet die Unvollkommenheit unserer Seele, deren Drang nach Ergänzung und Reinheit aber nicht notwendig abstirbt, sondern wieder erwachen und zu neuer Beflügelung führen kann, und zwar in der Erotik und in der Philosophie, die bei PLATON eine sehr wesentliche und ernste Verbindung eingehen. Der Eros des Älteren wird zum erzieherischen Antrieb, der die reine Seelenkraft begabter Jugend zur Wahrheit der Philosophie hinlenkt. Es entsteht hier ein Freundschaftsbund, der durch gemeinsame Überzeugung und gemeinsames Wahrheitsstreben gefestigt und nach dem Tode belohnt wird durch neuwachsende Flügel der Seele. Wenn das dreimal in drei aufeinanderfolgenden Lebensspannen gelingt, werden beide philosophischen Seelen aus der Folge der Einkörperungen herausgenommen. Der Mythos spricht von 3000 Jahren, nach denen die Seelen an den ursprünglichen Ort in die Gemeinschaft vollkommener Seelen zurückversetzt werden. Nichtphilosophischen Seelen wird erst nach zehntausend Jahren die Rückkehr zum Ausgangspunkt gegönnt. Daß es eine bessere und erstrebenswertere Existenz unserer Seele gibt als die Einkörperung in der physischen Welt, war ganz gewiß PLATONS Meinung. Ich halte es für ausgeschlossen, die tausendjährige Reise zwischen zwei Einkörperungen, die jedesmal mit großem Ernst und einer gewissen Emphase vorgetragen wird, als bloße Fabelei abzutun, die nicht notwendig zur Wahrheit PLATONS gehöre. Die Zahlen sind gewiß Spielerei, nur daß diese langen Fristen das zyklische Wesen der Zeit bedeuten und insoweit auch ernst gemeint sein müssen. Nur wenn sie zyklisch in sich zurückkehrt, kann die Zeit der in sich ruhenden Ewigkeit als Abbild möglichst ähnlich werden, nicht wenn sie ungebunden in ungeahnte Zukunft vorwärts stürmt. Zeit muß gebunden sein. Eine Rückkehr an den Ausgangspunkt ist auch die Versetzung der philosophischen Seelen an eine bessere Stelle, d. h. in die Nähe der Urgestalten. Von der Beflügelung nach dreitausend Jahren heißt es: „Ein größeres Gut ist weder menschliche Nüchternheit noch göttlicher Wahnsinn fähig, dem Menschen zu geben“ (256 b). Ernst zu nehmen ist auch der Sinn der himmlischen Wagenfahrt, die die körperlosen Seelen im Gefolge der

Götter unternehmen. Es sind übrigens die homerischen Götter, denn PLATONS Mischungskunst scheut nicht davor zurück, Heterogenes zu verbinden.

Die Wonnen, die der dazu fähigen Seelen am überhimmlischen Ort warten, d. h. außerhalb des Kosmos, wo nach PLATON kein Raum mehr ist, sind die Wonnen der Ideenerkenntnis. Das Streben nach solcher Erkenntnis nennt er göttlichen Wahnsinn und entfaltet die raffinierteste Kunst seines Prosastils, um die Ergriffenheit der Seele von den Urgestalten zu beschreiben. Mit Bildern aus der Mythologie mischt er solche aus den Einweihungen der Mysterien und mit ganz bildloser, rein dialektischer Aussage. Das Kriterium, nach dem Seelen einem Menschenkörper zugewiesen werden, bezeichnet PLATON mitten im Mythos so: „Die Seele, die nie der Wahrheit ansichtig geworden ist, wird nie in diese Gestalt gelangen. Denn ein Mensch muß das in der Form der Idee Ausgesagte verstehen können, indem er von vielen Wahrnehmungen, die er mit dem Denken zusammenfaßt, zu einem gelangt“ (249 b). Dieser Satz könnte im Dialog stehen; er ist rein dialektisch. PLATONS Mythos ist schon selbst eine kunstvolle Mischung aus mythologischen Elementen, die er aus der Tradition übernimmt, wie die Wagenfahrt, die Flügel u. a. Die Mischung nun der Aussageweisen setzt im Stilistischen dies synthetische Verfahren fort.

Wie ist die Metapher göttlicher Wahnsinn zu verstehen? Man kann sagen, das Denken als solches — wenigstens, wenn es auf bedeutende Gegenstände gerichtet ist — könne eine Art von Rausch sein. Das gilt hier in spezifischem Sinne, wenn man noch die Besonderheit der Gegenstände des platonischen Denkens beachtet. Die Ideen sind vollkommene Wirklichkeiten, die Idee des Guten, für uns einer der leersten aller Begriffe, ist für PLATON die konkreteste Realität, sie ist Gott. Das Erkennen dieser höchsten Realitäten hat einen überwältigenden, den ganzen Menschen verwandelnden Charakter, es bestimmt sein Tun ohne Widerstand. Zum Unterschied vom kontemplativen Wissen des ARISTOTELES, mit dem die Praxis nichts zu tun hat, ist das platonische Wissen taterzwingend und lebensbestimmend. Der sokratische Satz „Wer das Gute weiß, tut es auch“, gewinnt seinen vollen Sinn erst vom platonischen Ideenwissen her und gehört daher vielleicht nicht dem historischen SOKRATES. Die Metapher göttlicher Wahnsinn, wie die gleichartige Enthusiasmus und die dritte Eros, denn auch das ist eine Metapher für den philosophischen Trieb, beziehen sich auf nichts als auf Denken, auf nichts als Vernunftgebrauch, bei dem gar nichts Mystisches ist (wenn man unter Mystik etwas Irrationales oder Antirationales versteht). Aber dies Denken ist ein so besonderes, daß die Metaphern schon fast keine Metaphern mehr sind, Dies Denken ist methodisch streng und zugleich ein leidenschaftliches Verlangen nach dem Vollkommenen. Die von PLATON neu in die Philosophie eingeführten logischen Verfahrensweisen wie die Dihairesis- und die Hypothesislogik verstehen sich doch als Wege eines überschwänglichen und weltflüchtigen Seelentriebes. Dies Überschwängliche und Weltflüchtige aus der

PLATONinterpretation zu eliminieren, den *Phaidros*mythos wie die gleichartige Diotimarede des Symposion ganz ins Metaphorische und Poetische aufzulösen, ist nicht erlaubt. Die bedürftige und unvollkommene Seele, die hier nicht zu Hause ist, sucht leidenschaftlich auf dem Wege des Denkens ihren Ursprung.

Den Mythen der späten Dialoge *Politikos*, *Timaios* und *Kritias* ist gemeinsam, daß sie den Zustand des Kosmos oder der Menschheit im Verhältnis zum Urbildlich-Vollkommenen ausdrücken wollen. Ich beginne, entgegen der Chronologie, mit dem wichtigsten, dem des *Timaios*. Denn dieser Dialog empfängt als Ganzes seine Form von einem Mythos, dem der Weltschöpfung. Wenn ein Demiurg, d. h. ein bildnerischer Gott den einen, einzigen Kosmos als Abbild des Kosmos der Ideen schafft, wobei er den vorgegebenen Formenvorrat in den vorgegebenen Stoff einprägt, so stellt sich sofort die Hauptfrage: Ist der Gedanke der Schöpfung ernst gemeint? Die ausdrückliche Erklärung, daß es sich um eine „wahrscheinliche Erzählung“ (εἰκὼς μῦθος, 29 d) handle, sagt uns nicht, wie weit das Mythische reicht, ob der Vorgang der Schöpfung selbst fabulös oder wahr ist. Es könnte ja sein, daß wir die Formulierung aus dem *Phaidon* „entweder so oder ähnlich“ auch hier anwenden dürfen. Dort im *Phaidon* blieb vom jenseitigen Gericht jenseitige Verantwortung als wahr übrig. Bleibt auch vom Tun des Demiurgen irgendeine Form der Entstehung als wahr übrig? Über diese Frage sind sich nicht nur die modernen PLATON-Forscher uneinig, sondern waren es schon PLATONS unmittelbare Schüler. ARISTOTELES und THEOPHRAST hielten die Weltschöpfung für ernst gemeint, aber falsch und widerlegbar. Dagegen SPEUSIPP und XENOKRATES (wie dann auch spätere, vor allem die Neuplatoniker) hielten sie nur für eine Form der Darstellung. Ich meine, die Frage darf nicht offen bleiben und kann auch mit starken Gründen zugunsten der letzteren Interpretation entschieden werden. Nicht nur, daß ein persönlicher Gott im platonischen Denken kein Heimatrecht hat und daß die Erschaffung der Seele ihrer bewiesenen Ewigkeit widerspräche, vor allem steht einer echten Weltschöpfung das Motiv entgegen, aus dem nach *Timaios* (29 e) der Demiurg ans Werk gegangen sein soll. Das Gute, d. h. das Vollkommene, das im Demiurgen ist, wollte sich sichtbar darstellen, denn dieser Gott wacht nicht wie die altgriechischen Götter eifersüchtig über seine Privilegien. Deshalb wollte er den ganzen Bestand an Gutem, an Ideen in die Sphäre des Werdens, die sichtbare Welt, überführen, so daß alle daran teilhaben und die Seele, von Geist erfüllt, die Urgestalten in der abbildlichen Welt erkennen kann. Dieses Motiv ist im Wesen des Demiurgen verankert und kann nicht irgendwann erst aktuell geworden sein. Die Zeit gehört ja selbst zum Erschaffenen. Der Demiurg sagt zu den von ihm geschaffenen Gestirngöttern, sie seien prinzipiell wieder auflösbar, doch sein Wille als eines Guten garantiere ihnen Ewigkeit. Zu einer echten Entstehung müßte Vergehen logisch das Komplement bilden. Ein zweites Argument finde ich schwarz auf weiß im Text des *Staates*, wo es im Zusammenhang des Höhlengleichnisses heißt, die Idee des Guten sei

von allem Richtigen und Schönen Ursache, denn „sie hat im sichtbaren Bereich das Licht und dessen Herrn (die Sonne) geschaffen (τεχνούσα), im intelligiblen Bereich aber hat sie allein aus ihrer Vollmacht Wirklichkeit und Vernunft möglich gemacht“ (517c). Die beiden Argumente kombinierend halte ich es für geboten, den Demiurgen als literarische Personifikation der Idee des Guten zu verstehen und finde eine dritte Stelle (*Timaios* 37a), die das in erwünschter Weise bestätigt. Da wird von der Weltseele gesagt, daß sie „als beste unter dem Geschaffenen in die Wirklichkeit trete von der Hand des Besten unter dem Intelligiblen und ewig Seienden“. Das Beste im Intelligiblen kann nur die Idee des Guten sein. Wenn also die Frage: war der Kosmos immer oder ist er entstanden? (*Timaios* 28 b) mit γέγονε beantwortet wird: er ist entstanden, so muß dies zur Bildlichkeit der Erzählung gehören. Bezeichnenderweise folgt nicht: sie wird zu Grunde gehen. Um die Struktur und den Rang darzustellen, erzählt PLATON eine fingierte Entstehung. Als Sinn der Allegorie bleibt dann nicht ein „entweder so oder ähnlich“ übrig, sondern nur die Abbildlichkeit und zweitrangige Seinsweise. Seit HESIOD kann Zeugung und Geburt Abhängigkeit und abgeleitete Würde bedeuten. Dieser Kosmos hat den formalen Grund seiner Existenz nicht wie die Ideen in sich selbst. Die Neuplatoniker durften hier wie sonst die Differenz zwischen Mythos und Logos nivellieren und den Demiurgen in ihre Hypostasen einbauen. Sie setzten ihn zwar mit dem Nous, der Ideenwelt, gleich, nicht mit der Idee des Guten, aber das ist spätere Systematisierung. Die Frage ist unvermeidlich, ob das, was am Schöpfungsbericht philosophisch wahr ist, auch nichtmythisch gesagt werden könnte; und sie ist zu bejahen. Der mythischen Form kommt nur die Funktion der Erleichterung zu. *Timaios* 28 e steht der Satz: „Den Schöpfer und Vater dieses Kosmos zu finden, ist ein Stück Arbeit und ihn dann vor allen auszusagen, ist unmöglich.“ Ihn zu finden ist also nur schwer, nicht unmöglich, aber ihn auszusagen, ist vor wenigen doch möglich. Hier wird auf die Erörterung in der Akademie verwiesen. Der Gesprächsführer, *Timaios*, ein Pythagoreer, erklärt eingangs zur mythischen Form: wir als Menschen müssen zufrieden sein, wenn wir über den werden den Kosmos nicht exakt, sondern nur in wahrscheinlicher Erzählung sprechen können. Dieser Satz (29 c d), den bezeichnenderweise nicht SOKRATES spricht, ist zu relativieren. Wenn PLATON vom menschlichen Standpunkt redet, meint er immer: in der Ideenphilosophie haben wir ein göttliches Instrument. Es liegt nicht in seiner Absicht, Grenzen der Vernunft einzuschärfen. Wohl aber „dient es der Erholung und stellt ein angemessenes und vernünftiges Spiel dar“, wenn man die strenge Dialektik beiseite legen und über die Welt des Werdens reden kann, „ein Vergnügen, das man nicht zu bereuen braucht“ (so *Timaios* 59 c).

Wenn das Gesagte richtig ist, dann kann man das mythische Gewand der Darlegung im *Timaios* leicht abstreifen, um die schon im Logos gesicherte Wahrheit zu finden. Aber auch so schon ist die einkleidende Erzählung mit philosophischen Aussagen und noch

mehr mit Mathematik pythagoreischer Herkunft und astronomischen Lehren, nämlich dem Planetensystem des Eudoxos, gemischt. In noch höherem Maße als bei den eschatologischen Mythen liegt Mischung vor. Der zweite Teil des Dialogs gibt dann, obwohl formell dem Mythos noch zugehörig, eine Menge physikalischer und medizinischer Forschung. Der dauernde Übergang vom Mythischen zum Nicht-mythischen und umgekehrt ist leicht und auch stilistisch gar nicht störend (dank PLATONS Kunst), weil der Mythos so offensichtlich seinen philosophischen Sinn durchscheinen läßt und dem Logos manchmal zum Verwechseln ähnlich wird. Für eine Überschreitung der Grenzen des Wissens oder eine übernommene altheilige Tradition kann auch der Schöpfungsmythos wirklich kein Zeugnis ablegen. Im *Timaios* ist Mythos ein Stilmittel, um die abbildliche und teleologische Struktur des Kosmos leicht faßlich zu machen.

Wenn der *Timaios*-Mythos das erzählerische Mittel des sukzessiven Hervorgehens anwendet, so gleicht ihm im Prinzipiellen der *Politikos*-Mythos. Er will zeigen: es gibt einen notwendigen Spannungszustand zwischen der Weisheit vollkommener Staatslenkung und dem Widerstand, den ihr unser Leben in der materiellen Welt zwangsläufig leistet. Der Philosophie ist das ein Hauptproblem und mit den Mitteln der Dialektik zu behandeln. Der Mythos drückt diesen Spannungszustand durch ein Nacheinander aus: Es gab eine gottgelenkte Phase der Welt, und nun gibt es eine andere, in der Kosmos und Menschheit, sich selbst überlassen, mit ihrer Unvollkommenheit fertig werden müssen. Rein spielerisch läßt PLATON diese Phasen periodisch wiederkehren, so wie bei EMPEDOKLES, bei ihm freilich ernst gemeint, eine Weltzeit, in der sich alle Stoffe verbinden, regelmäßig abwechselt mit einer solchen, in der sie sich trennen. Sicher hat PLATON das aufgegriffen, aber es ist mit Händen zu greifen, wie viele andere Motive er noch aufgreift und zusammenschiebt, um das Bild der beiden Phasen auszudrücken: Das goldene Zeitalter unter Kronos, aus der Mythologie, das volkstümliche Schlaraffenland, wie wir es aus der alten Komödie kennen, die Kunde von frühen Katastrophen auf der Erde, vor allem aber den Mythos, daß Zeus, über die Greuel im Atridenhause empört, die Sonne an der verkehrten Seite aufgehen ließ. PLATON macht daraus eine Umkehrung des ganzen Lebens, aber gerade in der Struktur der alten gottgelenkten Zeit: Damals liefen alle Vorgänge umgekehrt ab, die Sonne ging im Westen auf, die Menschen wurden alt geboren und lebten auf die Jugend zu. Bei HESIOD sind Neugeborene mit grauen Haaren ein Symptom der Dekadenz. Das hat PLATON kühn auf die gute Weltperiode übertragen, genau wie die Umkehr der Sonne. Es ist völlig deutlich, wie der philosophische Gedanke vorgegeben ist und wie PLATON nichts getan hat, als mythologische Fäden verschiedener Herkunft zu einem Gewebe zu verbinden, um den vorgegebenen Gedanken auszusagen: der Staatsmann unserer Welt muß damit rechnen, daß die Dinge nicht von selbst in ideenhaftem Sinne laufen.

Während PLATON im *Politikos* von einem urbildlichen Zustand

des Kosmos fabuliert, erfindet er im Dialog *Kritias*, der unvollendet oder nur fragmentarisch erhalten ist, einen urbildlichen Zustand der athenischen Geschichte. Urathen, das Athen vor 9000 Jahren, wird als Realisierung des platonischen Idealstaats mit seinen drei Ständen geschildert. Der von den Göttern inspirierten Weisheit des ersten Standes gehorchen der zweite und dritte Stand, die Krieger und die Handwerker und Bauern, willig. Auch das attische Land von damals war dem Idealstaat gleichwertig in seiner natürlichen Fülle. Das zeitgenössische Attika, ohne Humuserde, waldlos, wasserarm wie es ist, und das zeitgenössische Athen sind vom alten Zustand nur ein trauriger Überrest. Dieser vollkommene Staat der Urzeit bewährte sich siegreich gegen die Übermacht barbarischer Eroberer, die, von Atlantis, einer Insel des Weltmeeres, kommend, über die Mittelmeerwelt herfielen. Atlantis, eine reine Erfindung PLATONS, hatte einen Staat, der von Haus aus nicht schlecht war und lange Zeit gedieh, aber nicht unter der Herrschaft der Philosophie, sondern unter der eines streng codifizierten Gesetzes und dank einer straffen Führung durch Könige. Seine Vortrefflichkeit war so groß, wie sie überhaupt durch menschliche Bemühungen erreichbar ist; der Segen des Landes wurde harter Arbeit, nicht der Natur verdankt. Dieser Staat war ein non plus ultra glänzender Organisation, die seiner barbarischen Kraft entsprach. Zu Urathen stand er wie das bloß Menschliche zum urbildlich Göttlichen. Er verfiel nach langen Zeiten durch Habgier und Machthunger, von denen die maßvoll wohlhabenden Urathener sich dauernd freihalten konnten. Zeus bestrafte Atlantis mit der Niederlage auf dem Eroberungszug. Der Sinn des Mythos scheint klar: unter dem Schema: göttlich Vollkommenes — menschlich relativ Tüchtiges erfindet PLATONS Phantasie zwei Staaten der Urzeit, die er von der wirklichen Geschichte abtrennt: Atlantis wird vom Weltmeer verschlungen, Urathen von der deukalionischen Flut. Dieser Mythos gleicht bei Wahrung des platonischen Grundschemas einem utopischen Roman. Fingierte Geschichte soll Ideenhaftes veranschaulichen.

Wenn es zum Abschluß dieser Betrachtung erwünscht scheint, die platonischen Mythen geschichtlich einzuordnen, so ist zuerst zu sagen, daß die Form des prosaischen Mythos nicht von PLATON erfunden wurde, sondern bei den Sophisten gang und gäbe war. Jeder kennt die mythische Parabel des PRODIKOS von Herakles am Scheidewege. Von PROTAGORAS haben wir einen Mythos, den der Sophist in PLATONS gleichnamigen Dialoge vorträgt. Zeus rettete nach diesem Mythos die Menschheit vor der Vernichtung, indem er jedem einzelnen Menschen den Sinn für Recht zuteilte; dagegen technisch zivilisatorisches Können brauchte bloß bei wenigen zu sein. Was der Mythos lehren will, daß Recht aus dem Bedürfnis der Lebenserhaltung entspringt, könnte man auch in der Form des Logos sagen. Tatsächlich stellt PROTAGORAS beide Formen zur Auswahl, zieht aber die mythische vor, weil sie netter sei, anmutiger, weniger trocken (320 c). PLATON hat also auch das Nebeneinander zweier Weisen der Aussage für denselben Gedanken nicht erfunden. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß PARMENIDES wie in der Lehre vom unbe-

wegten Seienden so in einer gewissen mythisch-allegorischen Einkleidung PLATONS bedeutender Vorgänger ist. Die Wagenfahrt zur Göttin Dike, die göttlichen Wagenlenker, das schwere große Tor, das erst geöffnet werden muß, die offenbarende Rede der Göttin, sie geben der gedanklichen Entdeckung, die vorgetragen wird, Würde, Neuheit, Distanz zum Alltäglichen. Von ihr hängt alles richtige Denken von nun an ab. Das gilt sicher nicht in geringerem Grade von dem, was die platonischen Mythen sagen wollen: soll es doch unser Leben retten.

Nach dem Charakter der Wahrheit, auf die er hinzielt, nimmt PLATON eine gegensätzliche Position zu dem aufgeklärten, autarken Denken der Sophisten ein. PLATON hat aber außer der Aufklärung der Sophistik und Rhetorik noch einen anderen großen Gegner, die hohe griechische Poesie von HOMER bis zu den Tragikern. Sie verdammt er ohne Gnade, weil sie über die menschlichen und göttlichen Dinge Falsches aussagte. Ungleich den Sophisten verschmähte es PLATON auch, aus diesen Aussagen durch allegorisierende Umdeutung aufgeklärte, für das moderne Leben brauchbare Gedanken zu gewinnen. Da er um den Weisheitsanspruch der alten Dichtung wußte und ihn ernstnahm, wie gerade die Schroffheit seines Verdikts beweist, konnte er sie nicht im ästhetischen Bereich ohne Rücksicht auf die Gehalte tolerieren. Deswegen forderte er eine neue Poesie, die ihre Aufgabe darin zu sehen hätte, Magd der philosophischen Wahrheit zu sein und zwei Themen zu behandeln: die wahre Eudaimonie des Menschen und das wahre Wesen des Göttlichen. Diese Dichtung ist nie geschrieben worden, auch nicht von PLATON selbst. Sie hätte, wäre sie geschrieben worden, angesichts der vorgegebenen Gehalte nur allegorisch sein können. So hätte sie in dieser Struktur und nicht weniger in den eben bezeichneten zwei Grundgehalten den Mythen der Dialoge aufs Haar geglichen, von deren prosaischer Form abgesehen, die aber nach aristotelischer Lehre (*Poetik* 1447 b 2 ff.) ein sprachliches Werk keineswegs aus dem Bereich der Dichtung ausschließt. Denn der Vers gilt dem ARISTOTELES weder als notwendiges noch als ausreichendes Charakteristikum einer Dichtung, sondern nur die Mimesis. Wir sind also durchaus berechtigt, die Mythen PLATONS den von ihm postulierten und in Versgestalt postulierten Dichtungen gleichzustellen. Wer das anerkennt, hat damit bereits die Antwort auf die Frage gewonnen, welche Gehalte denn PLATON der Behandlung in mythischer Darstellung vorbehält: es sind eben diejenigen, an die er die philosophische Dichtung gebunden wissen will. Die eschatologischen Mythen lehren uns unsere Eudaimonie außerhalb des innerweltlichen Bereiches und seiner Normen finden, die kosmologischen zeigen die Abhängigkeit unserer räumlich-zeitlichen Welt von einem urbildlich göttlichen Sein auf und veranschaulichen uns zugleich bildhaft, in welchem notwendigen Bezug unser Leben unter den Bedingungen des abbildlichen Kosmos zu dem außerhalb angesiedelten Göttlichen steht.

Noch ein Letztes ist zu sagen: Diese Mythen sind ein Spiel der an den Logos gebundenen Phantasie PLATONS. Spiel hat dabei einen

besonderen platonischen Sinn. Denn, wie der Philosoph im zweiten Teil des *Phaidros* eindrucksvoll darlegt, Ernst ist für ihn nur die Philosophie in ihrem dialektischen Vollzuge, im Zwiegespräch zwischen Geist und Geist in der Akademie. Seine ganze Schriftstellerei aber ist ihm Spiel, die Dialoge als Ganzes nicht minder als die Mythen. Nur sofern sie auf eine zu erkennende Wahrheit hinter ihnen hinweisen, haben diese literarischen Schöpfungen Wert, ein schönes Geistesspiel, das an den Ernst des Geistes erinnert. In diesem Lichte sind auch die Mythen seiner Dialoge zu sehen. Die alte Dichtung ist entthront, die Philosophie beherrscht das Feld. Nun darf ohne Gefahr wieder mythisch geredet werden; und so ersetzt PLATON den alten gefährlichen Mythos der Dichter spielerisch durch einen neuen von ihm erfundenen, durch den die rettende Wahrheit der Philosophie hindurchscheint.